

# Die Grenze der Metaphysik und die Herkunft des gegenwärtigen Denkens

Scheier, Claus-Artur

Veröffentlicht in:  
Abhandlungen der Braunschweigischen  
Wissenschaftlichen Gesellschaft Band 46, 1995,  
S.189-196



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

## Die Grenze der Metaphysik und die Herkunft des gegenwärtigen Denkens<sup>1</sup>

Von **Claus-Artur Scheier**, Braunschweig\*

(Eingegangen am 3.1.1996)

Bekanntlich ist es schwierig, vielleicht aussichtslos, von Der Grenze, Der Metaphysik, Der geschichtlichen Herkunft und Dem gegenwärtigen Denken zu sprechen. Wenn ich das hier gleichwohl ohne weitere Absicherung, Entschuldigung oder *captatio benevolentiae* tue, dann darum, weil ich die Grenze der Metaphysik und die Herkunft des gegenwärtigen Denkens lediglich aus der Perspektive meines eignen Lernens in den Blick fassen möchte, herkommend vom „Kanon“ des älteren Denkens einerseits (von den ionischen Anfängen bis zum deutschen Idealismus) und anderseits vom Denken danach, insofern dieses selbst sich als anti-metaphysisch verstanden hat.

Mit dem Terminus „anti-metaphysisches Denken“ soll also nicht gesagt sein, daß die Philosophie nach Hegel im ganzen anti-metaphysisch sei – als Disziplin, Programm oder Habitus läßt sich „Metaphysik“ bis heute leicht namhaft machen (leichter jedenfalls als der sagenhafte Solipsismus), und sie scheut auch keineswegs die Auseinandersetzung, wie etwa die Enzykliken „Aeterni patris“ von 1879 und „Pascendi dominici gregis“ von 1907 in großem Stil unter Beweis stellen. Gleichwohl bin ich der Überzeugung, daß es das explizit anti-metaphysische Denken ist, dem sich die Signatur der nachidealistischen Moderne überhaupt ablesen läßt. Es hat darum auch mancherlei Umbrüche oder Kehren hinter sich, die in äußerster Verkürzung mit den Namen Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Wittgenstein und Heidegger bezeichnet seien – wozu ferner diejenigen Denker der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts kommen, deren Gedanke sich wie bei Adorno bereits in der fortschreibenden Auseinandersetzung mit Heidegger formiert hat.

Diese moderne Tradition ist freilich eine Krypto-Tradition, denn ihre Träger pflegten die eignen Vorgänger stets dem „Bisherigen“, d. h. der Metaphysik zuzurechnen, da es ihnen allen vielmehr um den Bruch mit der Tradition und also jeweils um einen radikalen Neuanfang zu tun war. Insofern sind von diesen Positionen aus Linien zurückziehbar in die sich selber als Metaphysik begreifende Metaphysik, und der nächste Ort, in dem sie sich schneiden, ist erwartungsgemäß das letzte große Beispiel eines Systems – denn Metaphysik meint System –, dasjenige Hegels.

Das legt die Vermutung nahe, darin vollende sich die geschichtlich verstandene Metaphysik im ganzen, wiewohl schon der Behauptung, Hegels Denken sei die Vollendung auch nur des deutschen Idealismus, in den letzten Jahrzehnten energisch wider-

---

<sup>1)</sup> Der Vortrag wurde im Oktober 1995 im Rahmen eines französisch-deutschen Symposiums auf Einladung des Collège international de philosophie in Paris gehalten.

---

\* Prof. Dr. Dr. C.-A. Scheier · Seminar für Philosophie der TU Braunschweig ·  
Geysstraße 7 · 38106 Braunschweig

sprochen worden ist. Ein Streit darüber ließe sich fruchtbar nur führen, wenn angegeben würde, wie es diesseits der jeweils unterstellten Vollendung (der späte Fichte, der späte Schlegel, der späte Schelling) aussieht, also unter Verdeutlichung der geschichtlichen *differentia specifica*. Andre nach-idealistische Tendenzen implizieren andre idealistische Vollendungen, und insofern wäre hier ein Charakteristikum zu nennen, welches das schlechthin Neue eines Denkens bezeichnet, das, jedenfalls dem eignen Anspruch nach, nicht länger auf die Prinzipien des Idealismus und so, a fortiori, auf die der Metaphysik überhaupt zurückgeführt werden kann.

Nun läßt sich, denke ich, eine solche Differenz allerdings angeben, und zwar nicht so sehr als Prinzip oder Begriff – falls dies Denken sich nämlich von „Prinzipien“ und „Begriffen“ als metaphysisch *kath'exochên* verabschiedet hätte –, sondern als Horizont oder Verfassung, die, soll sie spezifisch sein, bis in das abstrakteste Gefüge des Gedankens, bis in die Logik reichen muß. Als diese Differenz sei hier die Intentionalität genannt, für die die Husserlsche Phänomenologie, die den Terminus geläufig gemacht hat, nur Zeugnis und Spielart ist. In der Phänomenologie meint Intentionalität nämlich die unhintergehbare (ebenso unbegründbare wie selber fundierende) Beziehung des reinen Bewußtseins auf seinen Gegenstand bzw. die irreduzible Bipolarität des phänomenologisch zu isolierenden „Aktes“.

Schon der Heidegger von „Sein und Zeit“ hatte Abschied genommen von dieser „Bewußtseinsphilosophie“ und ihrer „Vorhandenheitsontologie“, so daß es scheinen mag, als sei bei ihm eine ganz andre Zweiheit an die Stelle jener *expressis verbis* intentionalen getreten: die „ontologische Differenz“ von Sein und Seiendem. In ihr legt sich seit den späten vierziger Jahren gemäß dem existenzialen Unterschied von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit das Sein in die Welt des „Gevierts“ und die Welt des „Gestells“ auseinander, das Seiende entsprechend in die „Dinge“ und den „Bestand“, Aber die Differenz von Welt und Dingen ist die verwandelte phänomenologische Differenz von Welthorizont und Phänomenen, die ihre genaue Entsprechung in Wittgensteins „Logisch-philosophischer Abhandlung“ hat, wo dem Sein oder Welthorizont der logische Raum (das „metaphysische Subjekt“) und dem Seienden oder Phänomen die „Substanz“ im logischen Raum entspricht.

Wittgenstein hatte diese Differenz in der ontologisierenden Verwandlung des Orts der Wahrheit gewonnen, den zuerst Freges „Begriffsschrift“ als den Satz oder genauer als die Satzfunktion –  $f()$  – bestimmt hatte. Frege erläutert die Satzfunktion folgendermaßen:

Behauptungssätze im allgemeinen kann man ebenso wie Gleichungen oder analytische Ausdrücke zerlegt denken in zwei Teile, von denen der eine in sich abgeschlossen, der andere ergänzungsbedürftig, ungesättigt ist. So kann man z. B. den Satz „Caesar eroberte Gallien“ zerlegen in „Caesar“ und „eroberte Gallien“. Der zweite Teil ist ungesättigt, führt eine leere Stelle mit sich, und erst dadurch, daß diese Stelle von einem Eigennamen ausgefüllt wird oder von einem Ausdrücke, der einen Eigennamen vertritt, kommt ein abgeschlossener Sinn zum Vorschein. Ich nenne auch hier die Bedeutung dieses ungesättigten Teiles Funktion (Frege, „Funktion und Begriff“).

Hier zeigt sich, daß logisch gedacht Sein und Seiendes (Heidegger), Welthorizont und Phänomen (Husserl), logischer Raum und Substanz (Wittgenstein) dieselbe syntaktische Verfassung haben: Sein, Horizont und logischem Raum kommt der Charakter von Funktion zu; Seiendem, Phänomen und Substanz der Charakter von Argument. Und diese ursprüngliche Zweiheit – wie sich zeigt, nicht bloß des Bewußtseins, sondern der Welt – kann als Intentionalität überhaupt aufgefaßt werden: die Funktion ist kraft ihrer leeren Stelle „intentional“ auf das Argument verwiesen. Wollte man hier weiter zurückgehen, ließe sich wohl zeigen, daß bereits Schopenhauer, Feuerbach und Kierkegaard auf dem Boden dieser erst von Frege als solche herausgedachten Logik argumentieren. Und dies in schroffer Absetzung von der metaphysischen Logik, die diese intentionale Logik ihrerseits nicht mehr aufzufangen vermochte, weil sie im ganzen in der Bestimmung der Copula gründete, die von der Logik der Funktion gerade als überflüssig getilgt wurde.

Im Unterschied zu dieser modernen Logik also findet die metaphysische Logik der Copula den Ort ihrer Wahrheit – nun terminologisch genau – nicht im Satz, sondern im Urteil, das heißt aber im Schluß, den Platon *desmos* („Band“) und Aristoteles dann *sylogismos* nennt. Denn im Unterschied zum Satz, der in eine Folgerung als in einen übergeordneten Satz eingesetzt werden kann, z. B.  $([p \vee q] \cdot p) \supset q$ , verweist das Urteil von sich aus auf den Schluß, eben weil die Copula – das „Sein“ – offen ist und ihre Erfüllung erst in der „Mitte“ (*meson*) des Schlusses als im „Grund“ (*aition, aitia*) findet. Zwar folgt in der Schullogik die Conclusio ( $S \subset P$ ) aus Obersatz ( $M \subset P$ ) und Untersatz ( $S \subset M$ ), aber von der dialektischen Argumentation her hat Aristoteles anders gedacht: das assertorische Urteil ( $S \subset P$ ) ist unmittelbar bloß problematisch und wird durch die Verwandlung der offenen Copula ( $c$ ) in die erfüllte Mitte ( $M$ ) zum apodiktischen Urteil:  $S$  ist  $P$ , weil  $S$   $M$  ist – und  $M$  ist  $P$ : die Mitte ist der Grund. Deswegen schreibt Aristoteles auch – und Hegel ist ihm noch einmal darin gefolgt – den Schluß nicht als Reihe dreier Urteile, sondern als Vermittlung von Subjekt und Prädikat:  $S - M - P$ , wobei der Grund, die Mitte  $M$ , die Begriffsbestimmungen der Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit haben kann (was die drei „klassischen“ Schlußfiguren entspringen läßt).

Hier haben wir nun einen radikalen Unterschied in der Logik selbst, der einen weiteren Unterschied zwischen metaphysischem und nach-metaphysischem Denken zu machen erlaubt. Zur Verdeutlichung, daß es sich tatsächlich um eine Logik des Prinzips und nicht um eine Logik mathematischer Korrektheit handelt, sei diese metaphysische Logik, wie sie von Aristoteles als Disziplin entfaltet und in Hegels „Metalogik“ vollkommen in ihr Prinzip zurückgeführt wird, zunächst in ihrem geschichtlichen Anfang, nämlich bei Heraklit aufgesucht.

Heraklits Gedanke läßt sich selber in einem einfachen Schluß aussprechen: *ho logos tēs physeōs tōn pantōn* – das Urteil des Von-sich-her-sich-Zeigens von Allem. Dieser *logos eōn*, das seiende (nicht nur verlautende) Urteil, ist das reine Verhältnis der Doppelbewegung des *ex henos panta* und *ek pantōn hen*: aus Einem Alles und aus Allem Eins ( $S :: P$ ). Der *logos* ist mithin das Urteil, das die Welt mit sich selbst zusammenschließt, die eben darum „ewig“ ist. So steht Alles im Verhältnis zum Eins als zu seiner *physis* oder zum Feuer, und das Feuer weiß den *logos*, denn Gleiches erkennt Gleiches, wenn erkennen heißt: Sein-bei ..., und beide, Feuer und *logos*, sind Eins, insofern das Heraklitische

*hen* zweifach zu denken ist, nämlich als seiendes Eins: *hen eon = logos (eôn)* – und als übergängliches Eins: *hen metaballon* oder je sich erneuerndes („ewiglebendes“) Feuer, *pyr aeizôon*. D. h. das Feuer ist das anfängliche Erscheinen des *logos* selbst (oder das Urteil S c P als Tautologie S c S).

Man könnte nun mit Hegel sagen, das Ganze (*logos*) setze sich zu seinem eignen Moment (*physis = pyr*) herab, oder umgekehrt, die eine Seite des Verhältnisses (*physis = pyr*) greife über die andre (*ta panta*) über und sei so das Ganze (*logos*). Und mit Heidegger könnte man sagen, das „Sein“ (*logos*) werde hier „metaphysisch“ zugleich als das höchste Seiende (*physis = pyr*) gedacht. Aber diesseits von Heidegger ist zu sehen, daß Heraklit so wenig intentional denkt wie die Metaphysik überhaupt, denn hier wird gar nicht, wie Heidegger mittelbar unterstellt, die Funktion zum Argument vergegenständlicht, weil der *logos* als das Nichtandere (*hen*) so über das Andere (*ta panta*) übergreift, daß er als das Andere des Andern nur dessen *physis* ist. Und diesseits von Hegel ist zu sagen, daß das ganze Verhältnis noch nicht neuzeitlich als Setzen begriffen wird: die *physis tôn pantôn* ist vielmehr das *phainesthai*, das Sich-Zeigen oder anfängliche Zeichen (*sêma*) des *logos* als der unscheinbaren Verfügung (*harmonîê aphanês*), d. h. der als solche nicht erscheinenden Syntax der Welt.

Dies Heraklitische Verhältnis erhält sich auch in seiner Verwandlung durch Parmenides: Alles entspringt der „Mischung“ (*krasis*) des Feuers, des *aitherion pyr*, mit seinem Entzug, der „unwissenden Nacht“ (*nyx adaês*, die in Platons „Timaios“ *chôra* heißen wird). Der Äther ist aber nun selber schon „logisch“ gedacht als die einfache Identität-mit-sich (*heôytôi pantose tôyton*), die die Bedingung ihrer Möglichkeit ihrerseits am einfachen Sein (*einaî*) hat, ohne das auch der Heraklitische *logos* nicht zu denken war. Platon, bei dem diese Bedingung der Möglichkeit der Identität nicht mehr als das Sein, sondern als das Gute selbst jenseits des Seins (*epekeina tês oysias*) gedacht ist, wird, wie die erste Hypothese seines „Parmenides“ zeigt, ein klares Bewußtsein davon haben, daß dies unvordenklich Erste nicht länger den Charakter eines Signifikats, sondern vielmehr des Grundes der (reflexiven) Syntax der Welt selbst hat, der darum auch direkt nicht einmal mehr zu nennen ist. Der Parmenideische Äther wie die Platonische Idee sind die reine Gegenwart (nicht Anwesenheit!) so ohne Anwesendes wie ohne Abwesendes.

Schon bei Heraklit und Parmenides also erweist sich das Urteil, insofern es die Ur-Teilung der Welt ist (*hen – panta*), als reflexiv (oder mittelbar identisch). Und diese Bestimmung des Urteils läßt sich für alle Gestalten der Metaphysik bis hin zu Hegel aufweisen. Um hier nur an die Bedeutung der *epistrophê* für die Plotinischen Hypostasen zu erinnern und, im deutschen Idealismus, an Schellings Naturphilosophie, in der die Leibnizsche Bestimmung des Urteils (*praedicatum inest subjecto*) wiederholt wird als die Implikation oder Kontraktion des Grundes (S) in der Explikation oder Expansion der Existenz (P). Das ist, zusammen mit Fichtes erster Wissenschaftslehre, die unmittelbare Vorgabe für Hegels Wissenschaft der Logik (gen. subj. et obj.).

Hierin demnach unterscheidet sich rein logisch das metaphysische von allem nach-metaphysischem Denken. Entsprechend bedeutet auch „Reflexion“ etwas anderes. In der Husserlschen Phänomenologie z. B. ist Reflexion eine Erlebnis- oder Bewußtseinsmodifikation, die in infinitum wiederholbar ist, weil jedes Bewußtsein-von ... durch ein Be-

wußtsein dieses Akts überholt werden kann, das seinerseits Bewußtsein-von ... oder ein neuer Akt ist usw. Wittgenstein wird zwar einen lebenslangen Kampf gegen diese fiktive Unendlichkeit, das „Undsowweiter“ in der Frege-Russellschen Logik (wie in der Mathematik) führen, aber keineswegs um jene metaphysische Reflexivität wiederherzustellen, sondern um der Unmittelbarkeit der Anschauung dessen willen, was „sich zeigt“, weshalb er seine eigne Arbeit gelegentlich auch als „Phänomenologie“ bezeichnete. Man kann das ganze nachnietzscheische Denken, bis hin zum späten Heidegger und seinem Hören auf den „Zuspruch“ des Seins, verstehen als Intuitionismus, dessen Spielarten darum streiten, was eigentlich das originär Gegebene der unmittelbaren Anschauung sei. Dergleichen konnte die Metaphysik schon deshalb nicht kennen, weil sie gar nicht intentional dachte und das originär Gegebene das reine Korrelat des intentionalen Denkens ist.

Die potentiell infinite Reflexion Husserlscher Prägung ist also auch etwas anderes als Hegels „schlechte Unendlichkeit“, die ihr Motiv am Vergessen (an der *lêthê*) des Umschlags von Unendlichkeit in Endlichkeit hat, während in der phänomenologischen Reflexion durch die Einklammerung des alten immer wieder ein neuer Akt entsteht, der aber „gleichgültig“ ist, insofern er sich überhaupt von der unmittelbaren Beziehung auf den originären Gegenstand entfernt hat, vom Verhältnis, um das es dem intentionalen Denken zu tun ist:  $f(a)$ . Die metaphysische Reflexion hingegen ist dadurch ausgezeichnet, daß sie nicht das Objekt einklammert, um das darauf sich beziehende Subjekt (bzw. den „Akt“) für sich zum neuen Objekt zu machen und so weiter ...; vielmehr reflektiert sie die ganze Subjekt-Objekt-Beziehung in sich als in die Beziehung der Beziehungen der Bezogenen oder in die Beziehung von Unterscheidungs- und Beziehungsgrund der Bezogenen (als der Extreme des Urteils). D.h. sie reflektiert sie in einen Grund, in dem die Reflexion genau deswegen zur Ruhe kommt, weil er als solcher das (gegenwärtige – nicht: anwesende) Infinitum ist, mit dem Kantschen Ausdruck: der Vernunftbegriff oder die Idee. Und diese Idee ist, recht verstanden, abermals kein Signifikat – denn was wäre ein unendliches Signifikat? –, sondern der Horizont der Signifikation oder die Gegenwart (nicht Anwesenheit!) als solche, die Syntax der Reflexion und so auch der metaphysischen Welt.

Die reflexive Bewegung des Begründens bestimmt als der „spekulative Satz“, in dessen Theorie die Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ gipfelt, zuletzt noch das Hegelsche System im einzelnen wie im ganzen. Um aber zu verstehen, was sich geschichtlicherweise als dies System zum Austrag bringt, ist nicht so sehr auf seine enzyklopädische Darstellung als auf deren Zusammenhang mit der Phänomenologie des Geistes zu sehen, auf den Hegel selber noch aufmerksam macht (Enz. 25 Anm.), nachdem er die Phänomenologie aus dem System ausgegliedert hat. Aus der Sicht der für die gegenwärtige Überlegung thematischen Problemlage zeigt sich dann, daß die Phänomenologie des Geistes die gesamte Kategorialität der neueren Philosophie (und mit ihr implizit der Metaphysik im ganzen) in die reine Bewegung der Reflexion aufhebt, die die Wissenschaft der Logik ist.

Anders gesagt: die methodische Bewegung der Phänomenologie ist der Prozeß der Tilgung der metaphysischen Semantik überhaupt oder ihr Verschwinden in ihre eigne

Syntax. Und insofern stellt sich in der Wissenschaft der Logik in der Tat die reine Syntax der vollendeten Metaphysik dar, was von keinem andern Werk des deutschen Idealismus zu sagen ist (während wir in Freges „Begriffsschrift“ und den „Principia Mathematica“ von Russell und Whitehead allerdings Syntaxen, aber intentional-operationaler Art haben). Näher wird 1. die metaphysische Semantik auf ihre reine Syntax zurückgenommen (Phänomenologie des Geistes), 2. diese Syntax als solche entwickelt (Wissenschaft der Logik) und daraus 3. die getilgte geschichtliche Semantik als systematische reproduziert (Philosophie der Natur und des Geistes). Indem diese Reproduktion aber das System an die Stelle der Geschichte oder gewesenen Wirklichkeit setzt, erweist sich der Hegelsche Gedanke im Ganzen als die Mnemosyne der Metaphysik in ihr selbst.

Darin liegt zweierlei, das sich hier, wie das übrige, nur behauptungsweise vortragen läßt. Zum einen übernahm dieser Gedanke mittelbar das Erbe der Hölderlinschen Dichtung, nämlich durch die Schellingsche Philosophie hindurch, die als erste angetreten war, die transzendente Religion (Hölderlin) mit der transzendentalen Wissenschaft (Fichte) zu versöhnen. Sie vermochte dies allerdings nur, indem sie das tradierte Verhältnis von Metaphysik und Physik – erster und zweiter Philosophie – umkehrte und zunächst die Naturphilosophie, später die positive Philosophie zur ersten Wissenschaft machte. Das heißt zum andern: Heidegger hat zwar richtig gesehen, daß die Metaphysik sich – bleibend, was sie ist – in ihrer Vollendung umkehrt, aber er konnte nicht sehen, daß diese Umkehrung noch nicht die Vollendung selbst ist. Sie ist vielmehr nur die Voraussetzung dafür, daß die Metaphysik sich aus der sie verlassenden Wirklichkeit in sich kehrt und zu ihrer eignen Mnemosyne wird (was der späte Schelling auf seine Weise bemerkt und kritisiert hat).

Heidegger konnte dies nicht sehen, weil ihm die Umkehrung gar nicht bei Schelling, sondern im Ursprung seiner eignen Gegenwart, bei Nietzsche begegnete. Dies darum, weil er, wie demzuvor Husserl, die intentionale Verfassung seines Gedankens in die gesamte Geschichte der Metaphysik retrojizieren mußte, die ihm dadurch zur Kontinuität des „rechnenden“ Denkens wurde. Umkehren aber mußte sich ihm die Metaphysik, weil er sehr wohl sah, daß dasjenige Denken, das zu seiner Zeit herrschte (namentlich die Phänomenologie, die Lebensphilosophie und der logische Empirismus), in allem das Gegenteil dessen war, was er, angefangen beim Studium des Aristoteles, als Metaphysik kennengelernt hatte – das Gegenteil, wiewohl immer als Wille und Vorstellung (oder Intention und Phänomen), kurz: als Vorhandenheitsontologie, mithin als Metaphysik. Und das Gegenteil des Vorstellens selber als Vorstellen ist das Nachstellen oder die Technik (das deutsche Wort Nach-Stellen ist übrigens eine mögliche Übersetzung von Reproduktion). Und da das intentionale Denken die Vollendung, des originär Gegebenen wegen, nicht als Retention, sondern nur als Protention (geschichtlich also als Utopie) fassen kann, schien die Metaphysik sich endlos fortzusetzen.

Aber im selben geschichtlichen Augenblick, in dem das metaphysische Prinzip, die Syntax der Reflexion, wie sie zuerst bei Heraklit lesbar wird, vollkommen vergegenwärtigt ist, hat die Metaphysik zugleich auch keine Gegenwart mehr: ihre Semantik ist durch und durch in ihre Mnemosyne erinnert und gehört dadurch nicht länger der Wirklichkeit an (die Restauration war ihr Schein-Ort). An der schnell unüberbrückbar werdenden Differenz zwischen der Hegelschen Realphilosophie und den zeitgenössischen positiven

Wissenschaften wurde dies alsbald augenfällig. Aber wenn das anti-metaphysische Denken, das die philosophische Konstellation der emphatisch sich suchenden Moderne bezeichnet, nur eine Figur in deren Gewebe ist, die leicht um diejenigen der bildenden Künste, der Literatur, der Musik usw. zu ergänzen wäre, dann kann kein Zweifel daran sein, daß dies Denken nicht nur mit der metaphysischen Semantik, sondern mit der metaphysischen Syntax selbst: mit der Logik der Reflexion gebrochen hat.

Das bedeutet aber nicht, daß dieser (irreversible) Bruch die metaphysische Syntax hinter sich läßt als etwas geschichtlich bloß Vergangenes, gleichsam Antiquarisches. Im Gegenteil: ihre Unruhe fährt aus dem entzogenen Ganzen in die Teile (das Ganze sei das Unwahre, formulierte Adorno). Denn indem das philosophische Werk der Er-Innerung getan ist, zerfällt die Syntax, in der die Metaphysik ihre äußerste geschichtliche Möglichkeit erreicht hat, in Bestandstücke, die nicht länger Momente des Einen Grundes und also je irreduzibel sind. Einzig die Mnemosyne hielt sie zusammen. Auf der einen Seite sinkt deren Gehalt deshalb in die Unmittelbarkeit oder den „Bestand“ der Kategorien zusammen, auf der andern entleert sich die Idee, die Ursprung und Grund jenes Gehalts war. Logisch bedeutet dies, daß die absolute Idee auseinanderfällt in Widerspruch und Tautologie, die somit nicht länger mit dem positiven Bestand der Begriffe endlicher Wirklichkeit zu vermitteln sind.

Es wäre nun interessant, zu sehen, wie die vormaligen Momente der metaphysischen Syntax ihre „seinsgeschichtliche“ Bestimmung in den Gegenden des Heideggerschen Gevierts erhalten, die ihrerseits in den vier Dimensionen der ursprünglich gedachten Zeit beruhen; statt dessen sei nur darauf hingewiesen, daß die denkende Bewegung in beiden gegenwändig ist (nicht entgegengesetzt, da, wie gesagt, nicht von einer Umkehrung die Rede sein kann). Denken wir nämlich die metaphysische Bewegung unter den Heideggerschen Namen nach, dann stieg sie (1) von der „Erde“ (Position) (2) durch deren Er-Innerung (Negation) (3) in den „Himmel“ der Mnemosyne (Reflexion) und so (4) zum absoluten Grund auf (spekulative Identität), während der Heideggersche Gang seinen Weg (4) aus dem ursprünglichen Winken (*sêmainein*) der Göttlichen (3) durch die Zukunft (den Vorenthalt) des Himmels und (1) das Gewesene (die Verweigerung) der Erde (2) zur Gegen-Wart der Menschen als der Sterblichen nimmt (einer Gegen-Wart, die anders auch die Sache der „negativen“ Dialektik Adornos ist).

Das ist Heideggers letzte Entfaltung der Welt als des „anders anfänglich“ gedachten Seins der Seienden oder der Dinge, die ihrerseits nicht als in der Welt (im Geviert), sondern im Verhältnis zu ihr gedacht sind. Sie sind so beschaffen, daß entweder die Erde sie von sich aus schenkt, oder daß sie aus der Erde von den Sterblichen her-vor-gebracht werden, d. h. Welt und Dinge gehören zueinander, insofern die Menschen als die Sterblichen vermögen, sich der Erde „bauend“ zuzuwenden. Übrigens steht das Ding schon bei Marx im nächsten Verhältnis zur Erde, nur daß es in der kapitalistischen Wirklichkeit als der Fetisch Ware herrscht, während das technisch gedachte „Ding“ bloß der Schein des baren Bestands und nicht Ware, sondern eigentlich Waffe ist. Aber auch in der „Verwindung“ des Gestells scheint die intentionale Logik noch durch: was einst Funktion war, die Welt, heißt jetzt „entbergende Überkommnis“, was Argument, die Dinge, „sich bergende Ankunft“.



Der geschichtliche Unterschied ist der, daß die Intentionalität darin nicht mehr, sei es logisch, sei es phänomenologisch, zeitlos als funktionale Relation isoliert wird, sondern die ursprüngliche Zeit selbst ist, die Heidegger (wie der Vortrag „Zeit und Sein“ nahelegt) als die Vierung denkt, in der auch noch das Geviert beruht. Daß die so gedachte Zeit in ihrem Riß-Charakter die „Stille“ ist, als deren „Geläut“ die „Sprache spricht“, läßt sie zuletzt als die Ur-Schrift lesen. Ich weiß nicht, ob es jemals einem Adorno-Leser aufgegangen ist, daß die Heideggersche Differenz von Stille und Sprache wiedererscheint in der Dialektik von Schrift- und Sprachcharakter des Kunstwerks der ästhetischen Theorie, die mithin die Heideggersche Welt in das Ding selbst gesetzt hat. So ließe sich auch sagen, das nachheideggersche Denken sei inzwischen, genau genommen, Denken nach Adorno, das, um die Ur-Schrift als solche besorgt, diese auch noch aus dem Schacht und der Pyramide des Adornoschen Kunstwerks zu ziehen hatte.

Die eigentlich „reichende“ Dimension der Zeit-Schrift war in „Zeit und Sein“ gedacht als das Ereignis, das „die Enteignis“ ist. Deren Gabe ist die Lichtung, die Heidegger noch spät vom metaphysischen Licht scheidet als das „Lichte im Sinne des Freien und Offenen“. Und wie Heideggers Zeit-Schrift oder „Sage“ als die „lesende Lege“ den Heraklitischen *logos* übersetzt, erweist die Lichtung sich hier als die Übersetzung der Platonischen *chôra*.

Nun ist, was sich in der Lichtung ereignet, Welt, und Welt und Dinge sind einander zugesprochen aus der Sage. Es hat sich aber auch gezeigt, daß sie innigst zusammengehören in einer der Gegenden des Gevierts selbst, in der Erde – oder im Stein, weswegen Heidegger Trakls Vers „Schmerz versteinerte die Schwelle“ zusammenzulesen vermag mit Parmenides' steinerner Schwelle (*lainos oydos*). Platon wußte sehr wohl, was er Parmenides verdankte, und das Gesamtgefüge seines Gedankens läßt sehen, daß die *chôra*, die ihre pythagoreische Bestimmung als unbegrenzte Zweiheit (*aoristos dyas*) oder das Grenzenlose (*apeiron*) hat, bei Parmenides gedacht ist als das Nichtidentische oder die unwissende Nacht (*nyx adaês*). Parmenides und die Pythagoreer schöpften aber aus derselben Quelle, die Aristoteles nennt, wenn er von den „Theologen“ spricht, „die den Anfang des Werdens mit der Nacht machen“ (*hoi theologoi hoi ek nyktos gennôntes*). Es sind die Orphiker.

Der Unterschied des nachmetaphysischen Denkens von der selber geschichtlich gedachten Metaphysik zeigte sich an der Intentionalität. Jetzt ist zu sehen, daß diese nicht ein Jenseits der Metaphysik, sondern deren eigne Grenze ist, die von der Metaphysik nicht etwa verdrängt wurde – sie *konnte* sie gar nicht als solche denken. Denn um dies zu können, bedurfte es des langen Wegs in ihre Vollendung, die, wie Hegel wußte, die Mnemosyne in der „Nacht“ ihres Selbstbewußtseins war. Nicht die Mnemosyne, sondern ihre Nacht ist die Herkunft des gegenwärtigen Denkens, das, dieser Herkunft sich erinnernd, nun auch jener Mnemosyne sich erinnern kann. Es hatte die Grenze der Metaphysik in der Tat nie verlassen. Es ist aber nach Nietzsche unwissend (allein der späte Heidegger hat es bemerkt) einem Wink Mallarmés gefolgt, der am 16. November 1885 an Verlaine geschrieben hatte: „L'explication orphique de la Terre“ sei „le jeu littéraire par excellence“.